



Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Humanas – IH
Departamento de Filosofia – FIL
Curso de Filosofia (Licenciatura)

Waldir Alves da Assunção Júnior

O diálogo entre ciência e filosofia em Bergson

Brasília
2015

Waldir Alves da Assunção Júnior

O diálogo entre ciência e filosofia em Bergson

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília para obtenção do grau de licenciado em Filosofia, sob a orientação do Professor Dr. Evaldo Sampaio da Silva.

Brasília
2015

Não é da matéria e nem das
máquinas que a humanidade pode viver:
delas só pode morrer. Falta-lhe metafísica.

Jaques Chevalier

Resumo

Durante o século XIX, observou-se um crescente e inexorável desenvolvimento do conhecimento técnico-científico, e embora também houvesse intensos debates nos mais variados campos das ciências do espírito, o positivismo e a metodologia empírica arrogavam-se como a fonte mais fiável do conhecimento humano. Desde então a expressão “cientificamente comprovado” revestiu-se de um caráter claramente dogmático, muito próximo de um sacramento divino. A intuição inicial deste trabalho, e que também será lhe o ponto de partida, é que vários pensadores, tais como Lamark e Comte, enxergavam a ciência empírica como a forma mais elevada de saber, da qual todos os outros deveriam se direcionar a fim de se tornarem confiáveis. É nesse contexto que trabalha talvez um dos mais notáveis filósofos francês— Henri-Louis Bergson. Para o filósofo, não só a escola positivista, mas a ciência de maneira geral tem construído edifícios conceituais sob pseudoproblemas metafísicos. Uma revisão do suporte metafísico seria a saída para uma melhor compreensão desses problemas. Assim, não se trata de sobrepor de alguma forma a ciência ou a metafísica, mas pensá-los como métodos diferentes para o mesmo fim- a essência do real. Este é o propósito desta monografia, analisar as relações entre metafísica e ciência em Bergson.

Palavras-Chave: Metafísica; Ciência; Espiritualismo francês; Bergson, H.

Sumário

Introdução	06
Capítulo 1 – Metafísica e Ciência na Filosofia Francesa do séc. XIX.....	09
Seção I – O Positivismo.....	09
Seção II – O Espiritualismo.....	13
Seção III – O Idealismo.....	17
Capítulo 2 – A ideia da intuição: Repensar a metafísica.....	20
Capítulo 3 – A ideia de inteligência: Repensar a ciência.....	26
Conclusão.....	30
Referências Bibliográficas.....	33

Introdução

Em 1870, ao final da guerra franco-prussiana, com a humilhante derrota da França perante a Prússia, os franceses se viram forçados a reconstruir a nação a partir de uma pesada dívida de guerra e perda territorial. Nesse contexto de grande escassez material, a educação fora considerada o ponto central para que a França retomasse sua glória¹. Assim, a fim de restaurar o país sob novos valores, a filosofia exerceu o papel central nessa empreitada em repensar o ensino tomando como parâmetros os ideais da revolução francesa: humanismo, razão e ciência. Nascia então o que seria desde então conhecido como a “República dos Professores”².

A filosofia não era à época vista apenas como uma área acadêmica, mas pré-requisito para se pensar os problemas da sociedade. Dada essa relevância social, o sistema educacional francês exigia dos concludentes do ensino secundário a aprovação em exames de conhecimento filosófico, o que lhes permitia obter o “baccalauréat” e ingressar no ensino superior, os “lycées”. Além disso, os principais cargos do governo só eram acessíveis para graduados, o que tornava ainda mais importante um bom aproveitamento na educação secundária. Devido a essa necessidade, a academia voltou-se para a docência, o que favoreceu a profissionalização dos professores de Filosofia³.

Dada à importância que a filosofia ocupava na França, os filósofos gozavam de grande credibilidade, e tal fato atraía o interesse dos mais variados ramos da sociedade. Assim, cientistas, artistas e intelectuais de maneira geral se inclinavam às discursões filosóficas da época. Tal destaque social se traduzia na vida pública e não era incomum filósofos ocuparem espaços políticos e os influenciar com suas ideias. Gutting⁴ assinala que o engajamento político dos filósofos tinha grande repercussão nos acontecimentos da época. Em geral, cidadãos que desejavam seguir a carreira filosófica tinham uma formação intelectual de berço, ou seja, eram filhos de artistas, escritores, professores; e, além disso, eram menos inclinados a aderir aos valores conservadores da burguesia⁵.

Isso explica a difusão do pensamento liberal. Professores formavam turmas inteiras sob as premissas da liberdade e do espírito científico. Esse fenômeno exigiu uma resposta imediata da classe conservadora francesa⁶ e explica porque a França

¹ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 03

² Ibidem

³ Ibidem, p. 05

⁴ Ibidem, p. 07

⁵ Ibidem

⁶ Ver seção II supra.

desenvolveu seu pensamento de forma tão independente a outros países. Na Alemanha idealista e na Inglaterra empirista os produtos do pensamento científico eram temas secundários; já na França a ciência torna-se o suporte necessário para um processo de revolução política e social⁷.

Não é somente na França do século XIX que ciência e filosofia se identificaram, pois no período da filosofia pré-moderna essas duas áreas se complementavam para dar sentido a uma visão total do mundo. Entretanto, após a revolução científica, admitiu-se que há pelo menos uma parte do mundo na qual o pensamento filosófico não é adequado, no caso, os fenômenos empíricos, os quais seriam uma exclusividade da pesquisa científica⁸.

O ponto de partida cartesiano, central para o pensamento moderno, é o fato que a filosofia pode lidar com a existência de modo concreto e imediato, diferente da ciência que necessita da abstração para construir hipóteses e leis naturais. É nessa esteira que trabalha Henri Bergson, cujos esforços, como veremos, visavam propor uma nova metodologia para abordar esses dois campos da atividade intelectual.

Para dar conta desta questão, Bergson refaz o caminho da ciência na história e demonstra que o método simbólico pela qual a ciência trabalha permaneceu inalterado. Nesse escopo, a proposta deste trabalho será analisar as relações entre ciência e metafísica na perspectiva de Bergson. Problematicaremos as características entre esses campos e como as dificuldades teóricas enraizadas na história da filosofia e da ciência são na verdade pseudoproblemas. O objetivo do trabalho é demonstrar como uma análise d'*O Pensamento e o Movente* restitui essas questões em novos termos e permite pensar uma saída aos paradoxos insolúveis construídos sobre essa questão. Como ponto de partida, faremos um sobrevoo histórico pela França do século XIX a fim de observar como a metafísica e a ciência eram tradicionalmente compreendidas e tentaremos mostrar que, a partir de uma distinção conceitual e metodológica de cunho bergsoniano, a ciência e metafísica não precisam ser excludentes mas sim complementares.

Primeiramente, faremos um sobrevoo histórico sobre as principais correntes filosóficas do século XIX para verificarmos sob qual ambiente nascia os debates que influenciavam os pensadores daquela época. Nosso suporte é o livro de Garry Gutting- *French Philosophy in the Twentieth Century*- e veremos que o positivismo, o espiritualismo

⁷ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 08

⁸ Ibidem, p. 49

e o idealismo guardam distinções interessantes no estudo dos limites entre metafísica e ciência.

No segundo capítulo desdobraremos a introdução do livro de Bergson, o *Pensamento e o movente*, para entendermos a noção de duração e intuição, elementos fundamentais para compreendermos o campo de estudo da metafísica. No terceiro capítulo, partindo do texto *Introdução a Metafísica*, tentaremos esclarecer a noção de inteligência; indispensável para compreender a ciência como campo da ação útil. Por fim concluiremos pela defesa da complementaridade entre esses dois métodos do conhecimento.

Capítulo 1 - Metafísica e Ciência na Filosofia Francesa do séc. XIX

Seção I – O Positivismo

O positivismo foi (e ainda é) uma corrente muito influente na filosofia francesa da época, tendo como seu principal teórico Augusto Comte. Sua pretensão, segundo Gutting⁹, era a construção de uma filosofia baseada somente nos dados positivos da experiência, da qual a ciência fornece os modelos, e a recusa *inteira* de qualquer hipótese que possa se relacionar com pressupostos metafísicos. Na filosofia clássica, ciência e metafísica eram indistintas (pensar a ciência era também fazer filosofia). Já os modernos acreditavam que havia pelo menos um espaço na ciência que o método especulativo da metafísica não se aplicava: a experiência empírica. O positivismo radicalizou essa distinção pelo fato de conceber um método (científico) excluindo completamente o outro (metafísico)¹⁰.

“Locke fundara-se principalmente na análise psicológica das nossas faculdades para circunscrever na esfera do sensível todos os nossos conhecimentos científicos”, com esse trecho, o P.^o Leonel França¹¹ nos mostra um dos fundamentos históricos do positivismo. Comte acompanha Locke na preocupação com os limites do conhecimento, negando a objetividade do pensamento transcendente. Já de Kant o positivismo herda a separação do mundo entre coisa-em-si e fenômenos, atribuindo a estes a única possibilidade de conhecimento seguro. Assim, com as devidas divergências, o criticismo de Locke e o idealismo de Kant reaparecem sob a forma de positivismo na França¹².

Outros pensadores também participaram da corrente positivista, tanto como fundamento teórico (Lamarck e Meckel) ou pelos seus discípulos (Littré e Taine)¹³. Entretanto, o positivismo e sua influência na França ~~apenas por Comte~~. Comte era dotado de uma genialidade enciclopédica¹⁴. Daí Canguilhem nos mostrar como Comte sintetizou os princípios da sua filosofia em um “Curso de Filosofia Positiva” em seis

⁹ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 08

¹⁰ Ibidem.

¹¹ FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 191

¹² Ibidem.

¹³ FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 196

¹⁴ Comte zelava pela biblioteca positivista, na qual as principais obras desde Hipócrates até Claude Bernard indicavam o grande suporte intelectual de sua filosofia.

volumes no qual tratava de todos os aspectos do positivismo, desde sua posição metodológica quanto ética, política e mística¹⁵.

Para se ter uma ideia da abrangência (e também da extravagância) do projeto positivo em Comte, P.^e Leonel França¹⁶ retrata o interesse excêntrico deste em converter a humanidade ao positivismo em 33 anos, a negociação com os jesuítas a fim de desenvolver uma religião (positivista!) universal, a paixão pela Cabala e pela mística. O desdobramento disso pode ser conferido inclusive no Brasil com a fundação em 11 de Maio de 1981¹⁷ da igreja positivista em Porto Alegre e no Rio de Janeiro e na frase tabular de Miguel Lemos: “*Afirmamos que o 4º vol. da Política positiva é o nosso Levítico, Levítico científico tão certo para nós como a Geometria.*”¹⁸.

Essa religião positiva é suficiente para duvidar da proposta de Comte em afastar completamente a metafísica do seu projeto. Entretanto, posteriormente analisaremos como Bergson enfrenta essa questão, não pelo simples fato de Comte ter postulado uma religião “bizarra”¹⁹ em seu projeto, mas como da própria estrutura interna do argumento comtiano se observam estruturas metafísicas tais como as noções de “desenvolvimento”, “realismo” e “solipsismo”.

Para mostrar que o positivismo é uma consequência natural na história da humanidade e não apenas uma posição influenciada por seus escritos, Comte desenvolve a teoria dos três estados sociológicos que delineavam o progresso da humanidade em três etapas: o estado teológico que dominou a idade clássica (etapa primordial em que a sociedade tenta explicar os fenômenos a partir de uma vontade divina), o estado metafísico que se consagrou na idade média (substituição das divindades por abstrações) e o positivo na idade moderna²⁰.

Para Franca²¹, o Positivismo e a teoria dos três estados podem ser desconstruídos por uma real análise histórica da filosofia. Primeiro, Franca nos recorda das versões materialistas que se desenvolvem na era clássica; portanto, nessa época não havia apenas correntes teológicas. Também se pode citar a tentativa de manter um equilíbrio entre metafísica e religião na idade média, além de outros tantos pensadores na

¹⁵ CANGUILHEM, Georges. *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes ao vivo e à vida*, p. 61

¹⁶ FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 192

¹⁷ Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Igreja_Positivista_do_Brasil

¹⁸ Ibidem, p. 281

¹⁹ Ibidem, p. 193. Para o Padre Leonel Franca, a religião que Comte instituía era bizarra devido a ter altares, liturgia, calendário, sacerdotes, tudo como uma paródia da Igreja Católica.

²⁰ Ibidem, p. 192

²¹ Ibidem, p. 194

modernidade que além valorizarem a experiência no método científico eram muito religiosos. Tudo isso mostra que a suposta linearidade da Lei Sociológica dos Três Estados não encontra respaldo histórico; a metafísica, a teologia e a ciência atravessam conjuntamente todas as épocas.

Franca também critica Comte em outros dois pontos fundamentais²². Primeiro, ao desvalorizar a causalidade, Comte impede o verdadeiro trabalho científico que tem por premissa entender as causas dos fenômenos. Segundo, a forma completamente equivocada de compreender a metafísica (tudo aquilo que não é sensível) para, assim, criar um espantalho para facilmente derrubá-lo. Franca²³ destaca também que o trabalho metafísico é necessário para a própria existência da ciência, pois ela fornece os princípios universais para o trabalho dedutivo e indutivos, portanto a exclusão da metafísica é o sepultamento do trabalho científico.

Entretanto, Canguilhem tem opiniões diferentes do padre e, apesar de não ser um positivista e se afirmar como um “vitalista”, observa em Comte os principais fundamentos intelectuais da biologia como entendemos hoje. Segundo Canguilhem, Comte desenvolveu no pensamento biológico o estudo da pessoa concreta, passando desde as abstrações e generalizações próprias da filosofia até as análises médicas e fisiológicas²⁴. A biologia de Comte (em especial seu conceito de transformismo) teve impacto tanto no campo filosófico como no campo experimental.

Apesar de o legado positivista ter grande aplicação na pesquisa de campo, em especial na biologia, fisiologia e medicina, há de se reconhecer grandes problemas para o próprio desenvolvimento das ciências quando se fixa a experiência sensível como limite intransponível do conhecimento. Assim, se pensadores como Comte defendem que “não há possibilidade de conhecimento científico do que é inobservável”²⁵ e que “metafísica se caracteriza pelo ideal quimérico de se conhecer as causas dos fenômenos”²⁶ torna-se difícil compreender como seriam propostas hipóteses, modelos, teorias? Sem falar no desenvolvimento das ciências astronômicas e cosmológicas nas quais suas consequências observacionais podem levar anos desde os postulados teóricos.

²² FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 194

²³ *Ibidem*, p. 193

²⁴ CANGUILHEM, Georges. *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes ao vivo e à vida*, p. 62

²⁵ Abrantes, Paulo. *Método e Ciência, uma abordagem filosófica*, Ed. Fino Traço, pag. 65

²⁶ *Ibidem*.

Pôs-se assim um critério de demarcação entre ciência e metafísica: o objetivo da primeira é descobrir as relações funcionais e de dependência entre os fenômenos e o objetivo da segunda é descobrir a causa última das coisas. Essa postura levou os positivistas a atacarem, por exemplo, a teoria atômica²⁷, levantou a questão se a ciência se resumiria apenas a fazer descrições do mundo e, principalmente, permitiu questionar como a observação empírica poderia nos auxiliar com questões próprias do espírito como a moral, a ética, as afecções ou a inteligência. O espiritualismo foi a resposta de muitos autores franceses para superar as dificuldades interpostas pelos positivistas.

²⁷ Abrante, Paulo. *Método e Ciência, uma abordagem filosófica*, Ed. Fino Traço, pag. 65

Seção II – O Espiritualismo

Devido às dificuldades atribuídas ao positivismo de Comte, bem como ao materialismo de Feuerbach e ao sensualismo de Condillac, não só em fazer uma autorreflexão na ciência, mas em lidar com questões completamente irredutíveis à verificação empírica tais como a ética, a moral, a liberdade, a política, a religião, a existência, o ser, tornou-se necessário repensar o lugar da metafísica. Nessa medida não é de se admirar que tenha surgido uma corrente declaradamente oposta aos teóricos do “cientificismo” a fim de demonstrar que, apesar da radicalidade imposta pelas filosofias método experimental, esses autores nem sequer tocaram nas questões fundamentais que permeiam a filosofia²⁸.

Se o materialismo nega a metafísica em sua totalidade, o espiritualismo, sem excluir o mundo material, a reafirma. Descendente direto de Descartes, o espiritualismo, segundo Gutting²⁹, visa, em linhas gerais, uma doutrina voltada para a “vida do espírito” e afirma a primazia ética e metafísica da mente humana. Não é a toa que ela flerta em certos momentos com o idealismo. Entretanto, há diferenças fundamentais que serão analisadas na seção seguinte.

Há vários desdobramentos dessa doutrina, os quais remontam a Maine de Biran (1766-1824). Todavia, Gutting³⁰ nos explica que todas essas versões têm pelo menos duas coisas em comum: ~~elas~~ reconhecem que o valor da existência humana deriva das suas faculdades mentais mais elevadas e que essas faculdades não são redutíveis ao processo material, ou seja, o que há de mais elevado no indivíduo (o espírito em sua dimensão afetiva e intelectual) não pode ser explicado cientificamente.

François Châtelet³¹ propõe que, para entendermos o espiritualismo francês do século XIX, devemos antes, mesmo que sinteticamente, desvelar o pano de fundo político e social a fim de reconhecermos as estruturas institucionais que deram suporte ao desenvolvimento da doutrina. Pensadores como Maine de Biran, Victor Cousin (1792 – 1867) e Ravaisson (1813 – 1900) não estavam apenas em um debate acadêmico, mas trabalhavam em resposta a um chamado das instituições burguesas da

²⁸ FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 213

²⁹ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 10

³⁰ Ibidem.

³¹ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 36

época a fim de solucionar a onda de ceticismo que recaía tanto no campo intelectual quanto social.

Como já mencionado, a França sofreu um grande golpe pela revolução de 1789 e a burguesia desejava reafirmar a unicidade do país sob velhas instituições. Contudo, segundo Châtelet³², não era possível simplesmente reestruturá-la a partir de leis ou impositivamente, era necessário implantar antes no espírito da comunidade sua necessidade, ou seja, a modificação deveria iniciar-se por dentro³³.

Como poderiam as correntes materialistas, acentua Châtelet, céticas ou positivas da época sustentar os antigos valores da burguesia se colocavam toda a tradição em dúvida? (não por acaso há quem ache Descartes um dos fundadores do materialismo)³⁴. A filosofia como um todo é vista como subversiva e deve, portanto, ser domada pelas estruturas do Estado. A consequência é conhecida: a intervenção do governo³⁵ no ensino universitário e especificamente nos departamentos de filosofia. Nas palavras de Châtelet: “não se trata tanto de refutar tal ou qual doutrina, mas ataca-se a própria filosofia como sua função pensante e crítica”³⁶.

É nesse contexto que pensadores como Victor Cousin se põe em ação, não como livre pensador, mas primeiramente como um “funcionário público”. Suas ideias estão sobretudo a serviço da ordem política vigente. O que Châtelet³⁷ pretende nos mostrar é que tudo isso é parte essencial do movimento espiritualista, não somente a tese dualista desenvolvida na academia, mas também o conjunto de valores absolutos que permeiam o ideal burguês: a alma, Deus e a moral. Vale dizer, o espiritualismo está no centro, não só de um projeto filosófico, mas também político, cultural e social da França da segunda metade do século dezanove.

Já na origem do Espiritualismo, Maine de Biran se preocupa com o *status* institucionalizado e burocratizado da filosofia e questiona o papel da experiência pessoal nessas querelas. Biran, portanto, tem um tom “existencialista” na sua teoria e preocupa-se antes com o mistério da sua existência no mundo e como esse fenômeno não é de modo algum um ato cognitivo, empírico ou conceitual³⁸.

³² CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 37

³³ Ibidem.

³⁴ “A revolução francesa fez cair as “quatro muralhas” que protegiam o homem: a religião, a tradição, a classe, a propriedade” (Ibidem, p. 38). Nesse trecho Châtelet deixa claros os pilares do conservadorismo, logo tudo que tentasse relativizar essas noções era tido como subversão.

³⁵ E também da Igreja Católica, visto que Napoleão reatou com o clero.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 44

A partir desse “subjetivismo” é possível mudar o curso do pensamento científico. O propósito do cientista agora é tratar da vida interior, fazer uma “psicologia”. Não se trata mais de colher dados em pesquisa de campo, mas de pensar as afecções e a forma que nos sentimos no mundo³⁹. A proposta não é repensar a metodologia científica (já se reconhece que são abstrações), mas a filosofia que deveria tomar um novo rumo. Na direção oposta ao conhecimento científico a filosofia deverá se perguntar sobre as origens dessas abstrações, o que Biran chama de “fato primitivo”⁴⁰.

O Ecletismo de Cousin marca uma segunda vertente do Espiritualismo e tem por finalidade fornecer um arcabouço conceitual de transição da filosofia crítica do materialismo para os valores conservadores. Nesse contexto, Cousin escrevia principalmente sobre o papel do professor, sobre como não ter problemas com a fiscalização da época e, principalmente, como não se deixar levar por teorias extremistas⁴¹.

Apesar de Biran tratar de ciência, o faz apenas por uma via negativa, ou seja, mostra a incapacidade da ciência em pensar a vida interior. O pensador que de fato iniciou uma reflexão sobre as relações entre ciência e metafísica foi Ravaisson (1813-1900). Preocupado com o fato de a filosofia ter se tornado em Victor Cousin uma teoria de circunstância e como tal suscetível a ruir, Ravaisson propôs uma complementariedade entre metafísica e ciência,⁴² pois sabia que, nesse clima científicista, para se sustentar o espiritualismo seria preciso fundamentá-lo objetivamente levando em conta a perspectiva científica. Assim, como Châtelet nos mostra, “em face dos cientistas que invocam a caução do positivismo, o espiritualismo só poderá subsistir se conseguir alcandorar-se numa praça forte, onde se possa proteger contra a ciência”⁴³.

O projeto espiritualista fundamenta-se então em primeiro descrever a experiência que temos de nós mesmos como seres espirituais e então mostrar que o real

³⁹ Impossível não nos remetermos aqui à fenomenologia, entretanto, apesar de ser legítimo encontrar algumas de suas raízes, estamos distante da noção contemporânea de fenomenologia “*Epokhé*” herdada por Husserl.

⁴⁰ Ibidem, p. 44-46

⁴¹ Cousin deixa sua função no universo acadêmico clara na seguinte declaração: “A filosofia não deve ser procurada, ela já está feita” (Ibidem, p.41)

⁴² Percebemos aqui uma clara influência de Ravaisson na filosofia de Bergson que, aliás, era um de seus estudantes.

⁴³ Ibidem, p. 48

está condicionado a esse fato⁴⁴. Não que a ciência não tenha importância, mas o espírito é a parte mais elevada do humano. Para mostrar e fusão entre essas duas realidades, a matéria (foco do estudo científico) e o espírito (foco da especulação metafísica), Ravaisson, influenciado por Descartes e Schelling, entende a atividade mental na experiência do hábito⁴⁵.

Aproximamo-nos mais uma vez de Bergson, pois é no conceito de hábito que ele irá fazer a defesa da liberdade a partir de uma distinção entre os momentos de consciência e de inconsciência⁴⁶. O suporte do nosso espírito é o corpo, a matéria e o mundo. No ato refletido temos certa liberdade nas nossas ações e assim, nesse pequeno espaço entre a reflexão e a ação, é que se diferenciam o espírito da matéria⁴⁷. Bergson, como veremos em breve, seguirá essa intuição em todo seu projeto filosófico.

⁴⁴ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 11

⁴⁵ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 12

⁴⁶ Nas palavras de Bergson: "Nossa existência decorre em meio a objetos em número restrito, que tornam a passar com maior ou menor frequência diante de nós: cada um deles, ao mesmo tempo que é percebido, provoca de nossa parte movimentos pelo menos nascentes através dos quais nos adaptamos a eles. Esses movimentos, ao se repetirem, criam um mecanismo, adquirem a condição de hábito, e determinam em nós atitudes que acompanham automaticamente nossa percepção das coisas. (...) ao mesmo tempo que se desenvolve esse processo de percepção e adaptação que resulta no registro do passado sob forma de hábitos motores, a consciência, como veremos, retém a imagem de situações pelas quais passou sucessivamente, e as alinha na ordem em que elas sucederam. Para que servirão essas imagens-lembranças? Ao se conservarem na memória, ao se reproduzirem na consciência, não irão elas desnaturar o caráter prático da vida, misturando o sonho à realidade? Seria assim, certamente, se nossa consciência atual, consciência que reflete justamente a exata adaptação de nosso sistema nervoso à situação presente, não descartasse todas aquelas imagens passadas que não são capazes de se coordenar à percepção atual e de formar com ela um conjunto útil. No máximo algumas lembranças confusas, sem relação com a situação presente, ultrapassam as imagens utilmente associadas, desenhando ao redor delas uma franja menos iluminada que irá se perder numa imensa zona obscura." BERGSON, Henri (1859-1941). *Matéria e Memória*. 2a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Pag. 91

⁴⁷ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 12

Seção III – O Idealismo

Se Ravaisson se encarregou de um distanciamento com o espiritualismo eclético de Victor Cousin, não efetuou de fato esse projeto. Foi Jules Lachelier (1832-1918) que conduziu essa empreitada⁴⁸. Além de um pensador notável - Bergson lhe dedicou seu primeiro grande trabalho, o *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência* -, era Inspetor Geral da Instrução Pública e presidente do Júri de agregação francês. Châtelet caracteriza Lachelier como uma figura capaz de efetuar a transição do espiritualismo para o idealismo⁴⁹.

O que incomodava Lachelier era a forma gratuita pela qual os espiritualistas aceitavam conceitos abstratos como “Deus”, “alma” e “moral”. Apoiado no kantismo e convencido da ideia de que os fenômenos só existem por uma mente e para uma mente, Lachelier defende que “Qualquer que seja o sistema adotado, nunca poderemos sair de nós mesmos” e nessa medida nos mostra seu distanciamento com espiritualismo de Cousin, pois não há como falar da independência dos valores conservadores de forma absoluta ou independente do indivíduo que os pensa⁵⁰.

Para compreender o pensamento de Lachelier deve-se perceber sua principal distinção teórica quanto aos demais espiritualistas: a ideia de espírito. O espírito para Biran se confunde com espiritualidade cristã e se impõe dogmaticamente pela fé; por outro lado, a razão filosófica deve questionar se os valores dessa espiritualidade não são em verdade quimeras⁵¹. Assim, Lachelier mantém a primazia da consciência em oposição às representações religiosas:

o idealismo que se apresentava inicialmente sob uma forma psicológica, tornou-se uma doutrina metafísica: meu mundo tornou-se o mundo, na medida em que meu pensamento se tornou a verdade e, a esse título, a substância única universal...⁵².

Não estamos distantes aqui do idealismo como supomos na contemporaneidade, como nos afirma o Prof. Nicholas Rescher:

⁴⁸ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 54

⁴⁹ F. Châtelet o inclui como um filósofo pertencente a corrente paracética do espiritualismo pelo fato de Lachelier afirmar a necessidade de aprofundar o trabalho de Cousin, já Leonel França o considera um idealista devido o francês se filiar a Kant. De toda forma é plausível compreendê-lo como um filósofo de transição.

⁵⁰ FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. edição, p. 238

⁵¹ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 54

⁵² CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 56

Idealismo, a doutrina filosófica de que a realidade é de algum modo correlata com a mente ou coordenada pela mente (...) A doutrina está centrada na concepção de que a realidade tal como a entendemos reflete o trabalho da mente.”⁵³

O positivismo entendia a ciência como a totalidade do dado experimental e expurgava o pensamento “puro”. Entretanto, como vimos na primeira seção isso se dá porque há implicitamente um arcabouço metafísico: o realismo. No idealismo o papel da ciência toma um rumo completamente novo e a questão dos limites deve ser colocada: afinal, se tudo é atividade mental como distinguir o trabalho filosófico do trabalho científico? A essa pergunta Lachelier⁵⁴ nos informa que filosofia e ciência atuam em um processo dialético, no qual a ciência descrevia a “crosta dos fatos” e a filosofia, por sua primazia, adentrava na essência desses fatos.

Entretanto, Gutting⁵⁵ nos mostra que, para compreender o papel da ciência e da filosofia (que é o papel da epistemologia para o idealismo francês), Lachelier assume o problema da indução tal como proposto por Mill. Este, para sustentar a tese defendida em *O fundamento da indução*, julga que é necessário estabelecer dois pilares: primeiro, a noção generalizada de que uma inferência indutiva vai além das suas premissas (há aqui um salto probabilístico) e, em segundo lugar, que essa indução requer uma finalidade específica, ou seja, que se fazem necessários uma causa eficiente e uma causa final⁵⁶.

Essa questão analítica é central para Lachelier, pois com essa análise podemos distinguir o trabalho da ciência e da filosofia para assim nos mover “do conhecimento dos fatos ao conhecimento das leis que os ordenam”⁵⁷. Dessa forma, o princípio da causa eficiente nos mostra que se tivermos as mesmas condições, ou seja, extrairmos os mesmos dados e tivermos as mesmas premissas (esse é o trabalho do cientista: descrever a realidade) podemos aferir os mesmos resultados e assim determinar suas relações (atividade do filósofo ou da metafísica).

Assim, a causa eficiente, na qual “os fenômenos formam uma série e esta série determina os fenômenos seguintes”, e a causa final, em que essas mesmas séries “formam sistemas em que a ideia do todo determina a existência das partes”, podem ser

⁵³ Audi, Robert (Coord.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2006. p. 491

⁵⁴ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 55

⁵⁵ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 15

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem. p. 16

definidos como princípios fundamentais do método científico. Mas outra questão se apresenta: como justificar esses princípios⁵⁸?

As tentativas dos positivistas falharam por sustentarem apenas aparências (fenômenos) e o empirismo transformava o projeto indutivo em um raciocínio circular (visto que a validação das experiências deveria vir delas mesmas). Lachelier, por outro lado, sustenta, com base em Kant, que podemos aceitar esses princípios indutivos se provarmos a necessidade deles para a própria existência do espírito e que sem eles o pensamento humano simplesmente não seria possível⁵⁹.

O primeiro passo é perceber que o pensamento humano não é um pensamento como outro qualquer, já que precisa de um sujeito para acontecer. Na Filosofia Moderna, este sujeito foi situado numa instância metafísica. Todavia, Gutting⁶⁰ nos ensina que caso isso fosse verdade não poderíamos compreender como o espírito tem acesso ao mundo, e isso só é possível porque o espírito (o pensamento humano) não está afastado do mundo, mas faz com ele um só, e, portanto, dá sentido ao conjunto de fenômenos e ao mundo, ou, nas palavras de Châtelet, “o espírito não é mais proclamado superior à natureza, mas a própria natureza está “grávida” do espírito “⁶¹.

Nessa esteira, Émile Boutroux (1845-1921), discípulo de Lachelier, acompanhou o mestre nos debates entre a liberdade e ciência com vistas a refutar o determinismo. Hamelin (1856-1907) também foi outro notável filósofo que contribuiu para o pensamento metafísico francês com sua teoria tríade (tese, síntese, antítese) pela qual afirma o idealismo absoluto (tudo que existe, só existe para uma mente) e assim desemboca no fundamento último do universo: Deus⁶².

A principal crítica de Bergson a essas correntes é que todas tratam a metafísica e ciência com uma perigosa independência. Essa postura é muito tributária de Kant, para quem “nossa ciência é inteiramente relativa e nossa metafísica inteiramente artificial”⁶³. Com base nesse panorama podemos a seguir melhor pensar como Bergson lida com a relação entre a Metafísica e a Ciência e como pretende resolvê-la.

⁵⁸ Gutting, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*, p. 16

⁵⁹ Ibidem. p. 17

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. 1974. p. 54

⁶² Ibidem.

⁶³ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 228

Capítulo 2 – A ideia de Intuição: Repensar a metafísica.

Para estabelecermos uma relação entre metafísica e ciência precisamos primeiro repensá-las conceitualmente. Para Bergson, no caso da metafísica, o que mais faltou às doutrinas foi a precisão⁶⁴. Diferente do pensamento científico que se limita a lidar com os dados encontrados pela experiência, a filosofia constrói estruturas metafísicas abstratas demais ou distantes demais da realidade mundana. Por esse fato, ela cai em descrédito, pois os sistemas filosóficos são tão abrangentes que abrangem o possível e o impossível em seu interior. Esse é ponto inicial para Bergson: a filosofia deve revestir perfeitamente a realidade para explicá-la.

Bergson, a partir do estudo da filosofia de Spencer, observa que o ponto central desses problemas é a forma como os filósofos negligenciaram pensar o tempo de forma correta, e, por isso, só poderiam chegar a conclusões equivocadas. Bergson se propõe então a corrigir esse erro e nos mostra que a primeira característica consensual sobre o tempo é a mudança. Desta forma ele se questiona: como é possível apreender a mudança a partir de ferramentas estáticas, convencionais e pré-estabelecidas como os símbolos matemáticos? E assim já conseguimos determinar aquilo a ciência não trata: o tempo real na sua mobilidade, o qual, na história da filosofia, nunca foi pensado de outra maneira senão matematicamente⁶⁵.

Bergson quer repensar a imagem linear do tempo. Essa imagem é útil para a ciência na medida em que esta se volta para a ação. Entretanto, a filosofia, enquanto busca ter uma apreensão integral da realidade, deve desconsiderar esse modelo. Esse tempo matemático (t) nasce a partir do momento em que tentamos medir o que Bergson denomina de *duração real*, isto é, o tempo efetivamente vivido, qualitativo. A duração é oposta ao tempo, se entendermos a este como uma grandeza no nosso cotidiano. A duração é a mobilidade mesma da realidade que apreendemos intuitivamente, é a mudança constante, indivisível e inexorável dos objetos e de nós mesmos⁶⁶.

O cientista retira do tempo o que é necessário ao trabalho matemático. O dado extraído não é tempo, mas a sua representação ou seu símbolo. Entretanto, o que

⁶⁴ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 03

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem p. 06

Bergson quer nos mostrar é que esse pedaço de conhecimento é estanque e não passa de uma mera expressão da experiência aplicada às necessidades do método empírico.⁶⁷

(...) comumente, quando falamos do tempo, pensamos na medida da duração. Mas essa duração, que a ciência elimina, que é difícil de ser concebida e expressa, sentimo-la e vivemo-la. E se investigássemos o que ela é? Como apareceria ela para uma consciência que quisesse apenas vê-la, sem medi-la, que apreenderia então sem detê-la⁶⁸.

Nesse trecho, a proposta de Bergson é primeiramente distinguir entre o tempo da duração e o tempo matematizado e depois questionar se é possível pensar àquele ou simplesmente conhecê-lo e senti-lo. A metafísica (ou a filosofia em sentido estrito) é a chave para esse contato.

Trata-se assim, para Bergson, de pensar a vida interior ou como o sujeito percebe a passagem do tempo. A psicologia do séc. XIX se desenvolveu com esse escopo e tentou lidar com essa temática por uma abordagem associacionista⁶⁹. Bergson faz uma extensa crítica do associacionismo em *Matéria e memória*, e explica que não podemos tratar dos estados do eu ou da consciência como estanques e cristalizados como o tempo matemático⁷⁰.

O fato de essa questão ser apreendida pelo associacionismo nos mostra como a questão do tempo foi tratada de forma espacializada. Bergson se pergunta: por que, apesar de questionarmos a apreensão do tempo real, somos levados inexoravelmente ao tempo matematizado? Uma de suas respostas é a linguagem⁷¹, uma das fontes do esquecimento do real. Quando estudamos o espaço, entendemos sua composição, sua função e sua dimensão; após, quando estudamos o tempo, transpomos despercebidamente o mesmo vocabulário e chegamos às mesmas conclusões. Assim, ao questionamos as duas dimensões (tempo e espaço) usamos o mesmo vocabulário, e por

⁶⁷ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed.Martins Fontes. 2006. p. 05

⁶⁸ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed.Martins Fontes. 2006. p. 06

⁶⁹ Os associacionistas sustentam que complexos estados de mente e processos mentais podem ser analisados dentro de elementos associados. O conjunto até que pode ser novo, mas os elementos são produtos de associações passadas. Audi, Robert (Coord.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2006. p. 53

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ De fato, para Bergson a linguagem é o primeiro ponto a ser ponderado quando lidamos com as confusões conceituais da história da filosofia, por exemplo, em relação aos estados de consciência Bergson se questiona: “Porque dizemos nós de uma intensidade superior que ela é maior? Porque pensamos numa maior quantidade ou num espaço maior? Talvez a dificuldade do problema derive do facto de darmos o mesmo nome e representarmos da mesma maneira intensidades de natureza muito diferente...” Bergson, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Edições 70. p. 15

analogia, confundimos os conceitos. Nas palavras de Bergson, “Quando evocamos o tempo, é o espaço que responde ao nosso chamado”⁷².

Com base em Kant, Bergson questiona também se essa inclinação natural à espacialização não faz parte da estrutura do entendimento humano. Dito de outra forma: será que o arcabouço cognitivo do homem não está estruturado para mascarar a duração?⁷³ Se esse for o caso, os positivistas podem ter razão em afirmar que o único conhecimento concreto possível é o científico. Entretanto, a questão da validade deste conhecimento ainda está posta e assim voltamos novamente a Kant: se podemos apreender apenas relações, a causa dos fenômenos nos é inacessível.

Mas será que esse tempo estudado por Kant é o mesmo que Bergson descreve? Kant compreendia o espaço como o meio homogêneo exterior da apresentação da realidade e o tempo como forma hipostasiada da experiência pura⁷⁴. Bergson mostra que Kant estabeleceu essa perspectiva em sua *Estética Transcendental* a partir da mecânica newtoniana. Mas, para o pensador francês, o tempo é duração qualitativa e *heterogênea*, e o espaço é forma homogênea na qual se desenrola os estados da matéria⁷⁵.

Para compreender, é necessário efetuar duas distinções. A primeira já foi tratada (a distinção entre o tempo da duração e o tempo matematizado), a segunda, refere-se às funções do espírito ao lidar com esses fenômenos (a inteligência e a intuição). Para Bergson, a inteligência só pode tratar com o tempo matematizado, uma vez que, por sua natureza analítica, está sempre voltada para a ação. Daí que a inteligência reteria as séries de posições estáticas e foge da transição e da mudança⁷⁶.

A inteligência trabalha sempre de forma posterior, ou seja, cria modelos e sistemas com base na colheita da experiência e é por isso que ela se inclina ao pensamento científico. A inteligência é uma capacidade que foi concebida para atuar no mundo material e estabelece leis; nas palavras do Bergson: “Nossa inteligência, quando segue sua inclinação natural, procede por percepções sólidas, de um lado, e por concepções estáveis, do outro”⁷⁷. Assim, para Bergson, percebemos que os debates entre tempo e cognição na história da filosofia são, na verdade, debates entre as representações matemáticas do tempo e a inteligência. Assim, se quisermos pensar o

⁷² BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed.Martins Fontes. 2006. p. 07

⁷³ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. Ed.Martins Fontes. 2006. p. 07

⁷⁴ PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Org). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda, 2009, p. 204

⁷⁵ Ibidem

⁷⁶ BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente*. Ed.Martins Fontes. 2006. p. 219

⁷⁷ Ibidem.

tempo real, a mudança, a transição, a *duração*, devemos recorrer à outra função do espírito - a intuição.

O uso da palavra intuição sempre foi problemática entre filósofos devido ao seu aspecto multissemântico, sempre talhado de acordo com a conjuntura histórica e filosófica da época, mas também principalmente pela sua característica “supraintelectual”⁷⁸, ou seja, por se pretender anterior a qualquer definição. Bergson também teve receios ao uso desse termo, mas reconhece que não há palavra melhor para refletir essa tentativa do espírito em tocar o absoluto. Mas se o absoluto, na história da filosofia, é algo imutável, distante e intocado como Deus ou o mundo das ideias, Bergson se vê forçado a redefinir o papel da intuição numa perspectiva oposta: a intuição é a forma de pensar o movente, a duração, a heterogeneidade da vida⁷⁹.

Com a noção de intuição, Bergson pretende dar uma resposta à indagação inicial sobre a imprecisão da filosofia. Essa intuição tem por finalidade dar conta da fluidez da vida, sempre tão malograda pelos sistemas, sejam eles filosóficos ou científicos. Os sistemas são fixos como quadros e, como todos os quadros, “são estreitos demais, sobretudo rígidos demais, para aquilo que gostaríamos de colocar neles”⁸⁰.

Como dar conta da mobilidade do tempo? Não de fora como a ciência faz, mas de “dentro”. Estamos inseridos nesse fluxo infinito de mudança; assim, pensar o tempo é pensar a nossa própria mudança. É fazer uma análise de nós mesmos, é pensar o “espírito pelo espírito”⁸¹. Percebe-se que estamos em um campo no qual a ciência não pode entrar; afinal, tal análise não se faz pela psicologia, pela neurologia ou por qualquer teoria empírica, caso contrário estaríamos interpondo novamente uma mediação quantitativa⁸². Bergson propõe assim um contato mais direto, imediato, uma visão no qual o observador e o observado se confundem, e essa é a noção de *consciência*⁸³.

Intuição, portanto, significa primeiro consciência, mas consciência imediata, visão que mal se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência. – É, em segundo lugar, consciência alargada, premendo

⁷⁸ Ibidem, p. 28

⁷⁹ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 28

⁸⁰ BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. 2005. p. X

⁸¹ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 29

⁸² A intuição perpassa por todas as obras de Bergson. Percebemos que em *matéria e memória* ele pede ao seu leitor “fingir por um instante que não conhecemos nada das teorias da matéria e das teorias do espírito, nada das discussões sobre a realidade ou idealidade do mundo exterior”. A noção de imagem é ponto de partida para mostrar como os sistemas são insuficientes para apreender a duração

⁸³ Ibidem.

contra os bordos de um inconsciente que cede e que resiste, que se rende e que se retoma⁸⁴.

Vejamos como Bergson trata metodologicamente da intuição. Uma questão da metafísica clássica para os gregos é se a alma pode sobreviver independente do corpo. A resposta para Platão é que, sendo a alma una e indivisível, esta, diferente do corpo, não poderia perecer⁸⁵. Para Bergson essa construção é definitiva somente se tomarmos *a priori* as características da alma, ou seja, mesmo que seja logicamente estruturada, a questão permanece hipotética. Por outro lado, Bergson propõe que comecemos pelos fatos ou pela experiência, pois desse modo percebemos que “apenas uma parte da vida consciente é condicionada pelo cérebro, disso se seguirá que a supressão do cérebro deixa verossimilmente subsistir a vida consciente”⁸⁶. A partir dessa constatação o ônus da prova, para Bergson, recai para aqueles que negam a sobrevivência e não para quem afirma. Bergson reconhece que a questão não foi respondida, mas, a partir desse novo modelo, avançou com o respaldo da experiência.

Frédéric Worms⁸⁷ resume a intuição como um conhecimento imediato de qualquer coisa, na qual a duração é a realidade última. É claro que a intenção de Worms tem caráter puramente didático, pois Bergson deixa claro⁸⁸ que não podemos dar uma definição enciclopédica da intuição; se fizermos isto já estaríamos colocando a linguagem e os sistemas mediando algo que deveria ser imediato.

Podemos perceber neste momento por que Bergson, mesmo lidando com a interioridade, não pode ser taxado de “relativista”. O conhecimento relativo é aquele desenvolvido pela inteligência, pois ele é percebido de fora e depende do ângulo observado. O produto da inteligência é perpassado por medidas convencionais (metro, horas, minutos, polegadas, nós... etc.) e se é convencional depende dos membros do grupo que as determinam⁸⁹. Não é nem de longe o que Bergson está propondo: como a intuição seria relativa se é exatamente o que a realidade está me fornecendo? Não há

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Para justificar sua posição, Platão questiona, no *Mênon*, como um escravo consegue aprender. Com essa pergunta, postula que a alma apenas recorda o que aprendeu anteriormente antes de entrar no corpo. Audi, Robert (Coord.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2006. p. 725

⁸⁶ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 49

⁸⁷ Worms, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Elipses. p. 38

⁸⁸ “Que não nos peçam, então, uma definição simples e geométrica da intuição”. BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 31

⁸⁹ “Sem dúvida, em toda mensuração entra um elemento de convenção”. BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 04

abstrações, conceitos, sistemas ou qualquer intermediário, há apenas esse contato que toca o absoluto, o real, o concreto⁹⁰.

A intuição, portanto, é ponto fundamental para compreender qualquer obra de Bergson, pois ela é a função do espírito que permite apreender a duração - esse movimento ininterrupto, imprevisível e sempre inovador. No escopo dessa monografia se faz necessário reconstruir o conceito de intuição tendo em vista que esta é a função da metafísica: pensar a mobilidade da vida diretamente, ou seja, pensar o espírito e suas questões (Deus, alma, moral...). Por outro lado, a ciência usa da inteligência e, por estar à vontade entre os sólidos, compõe e decompõe o espaço para nos fornecer uma análise da matéria inerte. Como a metafísica e a ciência versam sobre a mesma questão (a realidade), estão, portanto, no mesmo nível e podem, assim, entrar em contato. Pensar sobre esse contato é o projeto bergsoniano⁹¹.

⁹⁰ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 29.

⁹¹ Nas palavras de Bergson: “Justamente por estarem no mesmo nível, tem pontos em comum e, nesses pontos, podem ser verificados uma pela outra.” BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 46

Capítulo 3 – A ideia da inteligência: Repensar a ciência.

A propedêutica bergsoniana tem como escopo repensar o espaço e o tempo, além do valor dado à metafísica e a ciência. Sempre confusos, a incompreensão desses limites invariavelmente nos conduz a equívocos. No segundo capítulo tentamos caracterizar um campo de estudo (a metafísica), seu objeto (o espírito) e método de estudo (a intuição). A metafísica se debruça, portanto, sobre a contínua e ininterrupta novidade da duração, e a intuição é uma convergência com o mundo exterior e principalmente com o interior “*pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível*”⁹². A intuição é um contato que toca o objeto sem intermediários e que nos insere dentro dele para o conhecermos em sua verdade, sem conceitos ou símbolos. E qual é, segundo Bergson, o objetivo e o método da ciência? Para Bergson, ela tem por objeto pensar a matéria e por método a inteligência⁹³.

Se o espírito, como expusemos no capítulo anterior, se ocupa com a mobilidade, a inteligência, na via oposta, se ocupa com o imóvel e tenta reconstruir a realidade a partir de modelos estáticos e justapostos. A mudança é a regra para a intuição, já para a inteligência a novidade é um acidente que deve ser internalizado aos modelos matemáticos para novamente se tornar estático ou regular⁹⁴.

Daí a necessidade de Bergson em redefinir o que entendemos por “compreensão”. Não dizemos frequentemente que a nosso intelecto compreendeu um conceito ou uma teoria quando a internalizamos? Ou seja, que a novidade viria por acréscimo ao conjunto total de nosso conhecimento? Assim, o “pensamento representa-se ordinariamente o novo como um novo arranjo de elementos preexistentes; para ele, nada se perde, nada se cria”⁹⁵

Bergson nos informa que essa perspectiva é completamente falsa: uma idéia, para o pensador, é clara por que nos remete - pela inteligência - a estruturas já

⁹² BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 187

⁹³ Ibidem, p. 47

⁹⁴ Ibidem, p. 33

⁹⁵ Ibidem, p. 32. Essa frase remete a Lavoisier, químico francês do século XVIII, que ao propor o princípio da conservação de massa, disse que na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma. Com essa máxima ratifica a teoria bergsoniana que no pensamento científico não se lida com novidade, apenas com rearranjos.

consolidadas no nosso pensamento; por isso que essas “novidades” são tão fáceis de assimilar. “Não encontramos no novo nada além do antigo” e assim o pensamento científico, ao analisar o movente, remete as novas informações a “escaninhos” já estruturados e preparados para receber essa informação - não há de fato nada de inédito⁹⁶.

Muito diferente é a clareza da novidade apreendida pela intuição. Esta é obscura a princípio e, se a informação é realmente nova, não podemos correlacioná-la com nada no nosso arcabouço intelectual. A informação, portanto, não pode ser rearranjada e é tida como incompreensível. O que Bergson quer nos mostrar é que a clareza do dado obtido pela intuição se impõe por uma outra maneira de se pensar a temporalidade, isto é, por um pensamento na duração.

Distinguir essas duas espécies de clareza se faz necessário para tentar elucidar certas dificuldades que a filosofia e a ciência enfrentam ao lidar com a questão da intuição, mas principalmente o que Bergson entende por ela. Primeiro, porque a apreensão intuitiva da ideia nova requer uma paciência que o filósofo e também o cientista geralmente não tem⁹⁷. Segundo, é mais fácil utilizar os conceitos já armazenados no nosso arcabouço linguístico. A linguagem, portanto, pode funcionar como uma caixa de ferramentas, sempre à mão e disposta para a utilidade. O cientista supõe que o conhecimento científico seja representável sentencialmente ou linguisticamente⁹⁸.

Se intuição é atividade do espírito que trata da metafísica, a ciência terá como meio a inteligência. Essa forma de pensamento parte do imóvel para assim construir símbolos estáticos e recompô-los como imobilidades justapostas. A inteligência é para o ser humano o que o instinto é para abelha: uma forma de agir no mundo. Apesar do instinto também existir no homem e ser inconsciente (ele se identifica com o objeto do exterior) ambos tem como escopo a ação na matéria⁹⁹.

A inteligência é, portanto, a “ferramenta” do trabalho científico, na qual descreve, analisa, compõe e recompõe seus símbolos; e, como todo símbolo, depende do contexto no qual ele foi gerado, o que nos leva a concluir que toda análise e todo conhecimento científico, tomado de forma isolado, é relativo e, portanto, não pode, por si só, conduzir ao absoluto.

⁹⁶ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 33

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ ABRANTE, Paulo. *Método e Ciência, uma abordagem filosófica*. Ed. Fino Traço. 2013. p. 59

⁹⁹ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 87

Vimos, portanto, porque o desenvolvimento da ciência coincide com o desenvolvimento da inteligência, ao modelar a matéria, modelamos também a forma como lidamos com ela. Assim, a inteligência se desenvolveu em larga escala, mas é importante ressaltar que não mudou sua direção. Apesar de todos os avanços e da completa radicalidade com que a ciência trabalha em comparação com o passado ela ainda é insuficiente para lidar com as questões do espírito¹⁰⁰.

Bergson trata mais detalhadamente desse tema em *Matéria e memória*¹⁰¹. No estudo da relação mente e corpo (que pode, com as devidas proporções, ser comparada com nosso debate entre ciência e metafísica) mostra a partir de dados colhidos da Psicofisiologia como esta é insuficiente para lidar com a questão da liberdade. O determinismo não se impõe com o mapeamento da atividade cerebral, e com a descoberta de suas funções para com todo o corpo. Ou seja, mesmo que todo o cérebro seja decodificado e que a inteligência possa exaurir um determinado objeto de estudo, mesmo assim, esse trabalho será baseado em fenômenos físico-químicos com o suporte das relações matemáticas. O espírito, a vida e a liberdade estão fora da alçada científica.

Dizemos então que a ciência é relativa, que ela depende da estrutura metodológica que a comunidade científica se utiliza? Devemos dar razão ao convencionalista ao afirmar que “as teorias científicas são considerados meros sistemas organizadores de fatos. Portanto, elas não são nem verdadeiras, nem falsas: são mais ou menos eficazes como sistematizadoras de sentenças factuais”¹⁰². Assim, nesta perspectiva, todo o arcabouço conceitual produzido pelo pensamento científico está submetido ao jogo de necessidades da comunidade, não sendo possível efetuar um julgamento de valor sobre estes enunciados; e, principalmente, não tendo nenhum compromisso ontológico com o mundo “real”.

Para contornar essa situação Bergson nos convida a refletir sobre a matemática moderna e as dificuldades iniciais do desenvolvimento de seus conceitos. Como tentamos indicar acima, tal dificuldade se dá justamente pela clareza própria que ideia inicialmente se revestia. Atravessada a dificuldade, percebemos que essas relações se impõe a todo e qualquer espírito, não é por acaso que a matemática é tida como uma linguagem universal.

¹⁰⁰ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 36

¹⁰¹ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória, Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Ed. Martins Fontes. 2006

¹⁰² ABRANTES, Paulo. *Método e Ciência, uma abordagem filosófica*. Ed. Fino Traço. 2013. p. 107

Em toda outra ordem de estudos, para compreender, um trabalho de maturação do pensamento que de certa forma permanece aderente ao resultado, preenche essencialmente duração e não poderia ser concebido, nem mesmo teoricamente, como instantâneo¹⁰³.

A doutrina relativista, como Bergson nos ensina, é derivada da noção errônea de ciência como área distante da metafísica (como bem queriam os positivistas). É possível aceitar que a ciência pode tocar o absoluto, mas para isso devemos reconhecer seus limites. Assim, quando matéria e inteligência tomam contornos definidos e a metafísica é recolocada como fonte de contribuição, a ciência pode sair da sua condição de relatividade¹⁰⁴.

Mas não é por isso que as verdades científicas não possam ser questionadas, Bergson acredita que apesar dos “quadros” científicos apresentarem rigidez, eles “tem uma certa elasticidade”¹⁰⁵. Tal elasticidade é justamente a possibilidade de contato entre matéria e espírito. Por tal fenômeno, que determinadas anomalias na matéria podem afetar superficialmente o espírito e suas sensações. Pensemos nos problemas cerebrais e como eles afetam a vida do indivíduo.

Entretanto, é preciso ter cautela, pois Bergson nos recorda da tentação, frente a essa aparente correspondência, de reduzir o espírito à matéria. Não é por outro motivo que Bergson se propõe a re-pensar as questões do espírito, a fim de corrigir erros antigos, mas que ganharam força no séc. XIX¹⁰⁶.

Percebemos então que precisamos distinguir a intuição da inteligência a fim de não generalizar qualquer fenômeno que se apresente a consciência. Bergson nos recorda que o termo metafísica foi utilizado para designar um sistema completo da realidade¹⁰⁷, o que é um equívoco. Pensar as questões do espírito pela via da inteligência não é mais do que criar analogias estéreis e vazias. Por outro lado, pensar as questões materiais metafisicamente é fazer um discurso vago e sem precisão. A proposta de Bergson é pôr a metafísica ao lado e no mesmo nível da ciência, pois ambas desejam conhecer a realidade, mas por métodos diferentes¹⁰⁸.

¹⁰³ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 38

¹⁰⁴ Bergson faz uma longa citação na página 39 acerca da relatividade do conhecimento em Einstein e demonstra que nossa noção sobre relatividade é o oposto da teoria de Einstein. O físico pesquisava uma relação matemática independente do ponto de vista do observador, o que, como sabemos, é contrário ao senso comum.

¹⁰⁵ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 40

¹⁰⁶ Ibidem, p. 42

¹⁰⁷ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 43

¹⁰⁸ Ibidem, p. 46

Conclusão

Pensar as condições de possibilidade de um método em metafísica e em ciência é pensar a gênese dos problemas postos durante toda a história do pensamento científico e filosófico. Não que seja necessário conhecer a historiografia de cada filósofo e cada cientista desde o começo da civilização ocidental, mas perceber que as questões aparentemente insuperáveis são, na verdade, obstáculos desnecessários postos na história do pensamento e que mais obscureceram do que esclareceram essas mesmas questões.

Ao analisarmos os limites do pensamento científico, percebemos que o intelecto é a ferramenta desse campo de conhecimento e que ele trabalha apenas com relações formais tendo em vista a ação; não há conteúdo, mas apenas um conjunto de relações e fórmulas que compõe uma teoria e assim “ao desenvolver o pensamento formal, a teoria visa sempre a posição universal de uma permanência inerte”¹⁰⁹.

Não se trata, é claro, de descartar o pensamento analítico, mas precisamos apreender o mundo fenomênico para além do visível e do especializado. O erro dos pensadores do passado, segundo Bergson, foi justamente aplicar o método intelectual à metafísica, o que impossibilitou a concretização de um método do espírito. O fluir da temporalidade, da vivência interior - objeto maior da metafísica - não pode ser apreendido pelo símbolo e pelo método estático, há de se encontrar outra via. Astrid Sayegh resume a posição de Bergson sobre essa questão:

Cumprir à ciência, seu importante papel de conhecer o real em sua face manifesta, através das relações entre os fenômenos; cabe, porém à filosofia desvelar a outra face, oculta ao olhar humano, penetrar a essência das coisas e sua razão de ser. No entanto, ambas acabam empregando o mesmo procedimento racional de abstração, embora visem objetos de naturezas opostas e sob diversos pontos de vista.¹¹⁰

Devido ao seu devir natural em decompor e recompor a matéria, subdividindo-a em suas partes e componentes, a inteligência, por si só, jamais poderá apreender o objeto metafísico na sua unidade e no seu absoluto. Como a análise *reconduz o objeto a elementos já conhecidos* e, portanto, *exprime uma coisa em função daquilo que não é*

¹⁰⁹ SAYEGH, A. Bergson – A Consciência Criadora – Metafísica da Ciência. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 178

¹¹⁰ Ibidem, p. 183

*ela*¹¹¹, torna-se impossível, por esse método, conceber a realidade sempre movente e criadora da vida; para esse propósito se faz necessário pensar a intuição, ou seja, essa apreensão pré-intelectual, antecessora do conceito, ou *a simpatia pela qual nos transportamos para o interior de um objeto para coincidir com aquilo que ele tem de único e, por conseguinte, de inexprimível*¹¹².

Trata-se, portanto, de duas naturezas distintas, mas que se direcionam para o mesmo fim- a essencial do real. A ciência parte dos fatos para chegar às generalizações no qual define as leis naturais, e a filosofia busca a abstração suprema, o conceito mais geral¹¹³. Mas devemos esclarecer a cooperação entre filosofia e ciência. O neopositivismo ainda latente na atualidade, defendido por Comte e Spencer¹¹⁴, advoga uma diferença somente de grau entre a ciência e filosofia: enquanto aquela tinha a tarefa de coletar os dados e desenvolver sistemas, esta tinha unicamente a função de unificar estes resultados¹¹⁵.

Bergson não podia aceitar essa posição, já que além de excluir a metafísica da empreitada intelectual, essa postura negava a dimensão criadora do espírito. A filosofia, portanto, se tornava mero adendo da atividade científica, um conjunto de saberes mutilados e vazios de conteúdo. Esse modelo é interessante para a ciência, mas não para a filosofia, pois a impede de construir uma crítica a sobre si mesma e sobre a ciência. Nas palavras de Sayegh: “assim se na Idade média a filosofia foi tida como serva da teologia, de modo a não contrariar seus postulados transcendentais, hoje o neopositivismo a reduz a condição de serva da ciência, cujos resultados tem o papel de unificar, e de cujas conclusões deve partir”¹¹⁶.

Como principal crítico do positivismo, Bergson entendia a relação entre ciência e filosofia a partir de uma complementaridade. Reconhecendo seus limites, métodos e objetos de estudos, ambas poderiam fornecer uma ajuda mútua para assim caminhar indefinidamente em direção à verdade. Afinal apesar de terem objetos e métodos

¹¹¹ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 187

¹¹² Ibidem.

¹¹³ SAYEGH, A. Bergson – A Consciência Criadora – Metafísica da Ciência. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 187

¹¹⁴ Ver capítulo 1, sessão 1.

¹¹⁵ SAYEGH, A. Bergson – A Consciência Criadora – Metafísica da Ciência. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 202

¹¹⁶ Ibidem.

diferentes, ambas comungam na experiência e podem assim ser verificada uma pela outra¹¹⁷.

No projeto bergsoniano a metafísica tem papel inicial na construção do conhecimento; a intuição fornece o material primordial extraída da experiência e depois o intelecto compõe e recompõe esse material para torná-lo transmissível. Assim, como o *mergulhador vai tatear no fundo das águas a carcaça que o aviador assinalou do alto dos mares*¹¹⁸ a inteligência irá ordenar as ideias desordenadas fornecidas pela apreensão imediata na realidade.

Não há alternativa se queremos de fato dar sentido claro e construtivo ao trabalho científico e filosófico. Fora dessa complementaridade, a ciência sem o conteúdo da metafísica é novamente jogada à relatividade, na qual tudo não passa de pontos de vista; já a metafísica sem a ciência não é mais que um conhecimento vago e hipotético sem nenhuma ancoragem na experiência do real¹¹⁹.

¹¹⁷ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 46

¹¹⁸ BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. Ed. Martins Fontes. 2006. p. 70

¹¹⁹ Ibidem, p. 46

Referências bibliográficas

1. Fontes primárias

BERGSON, Henri. *O pensamento e o Movente*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

CHÂTELET, François. *Historia da filosofia: idéias, doutrinas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*, 21. Edição. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

GUTTING, G. *French Philosophy in the Twentieth Century*. NY: Cambridge University Press, 2001.

2. Bibliografia

SAYEGH, A. Bergson – A Consciência Criadora – Metafísica da Ciência. 2008. 271 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

AUDI, Robert (Coord.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

ABRANTES, Paulo. *Método e Ciência, uma abordagem filosófica*, Belo Horizonte: Ed. Fino Traço, 2013.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Matéria e Memória, Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris: Elipses, 2000.

CANGUILHEM, Georges. *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes ao vivo e à vida*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

PINTO, Débora Cristina Morato; MARQUES, Silene Torres (Org). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. Alameda, 2009.

_____. *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Ed. Alameda, 2009.

Eu, Waldir Alves da Assunção Júnior, matrícula 10/0041795, declaro para todos os efeitos que o trabalho de conclusão de curso intitulado *O diálogo entre ciência e filosofia em Bergson* foi integralmente por mim redigido, e que assinalei devidamente todas as referências a textos, ideias e interpretações de outros autores. Declaro ainda que o trabalho é inédito e que nunca foi apresentado a outro departamento e/ou universidade para fins de obtenção de grau acadêmico, nem foi publicado integralmente em qualquer idioma ou formato.

Brasília, 25 de Outubro de 2015

Waldir Alves da Assunção Júnior
Mat. 10/0041795